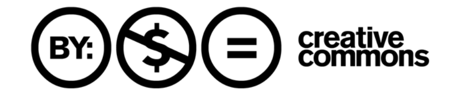


École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses

Le pacte de pureté du taoïsme

Kristofer M. Schipper



Le pacte de pureté du taoïsme

par Kristofer Schipper

En la traitant de "voie des cinq boisseaux de riz" (*Wudou midao*), les opposants confucianistes de l'ecclésia taoïste[1] relevaient son fondement économique comme étant sa principale caractéristique. Du point de vue de la bureaucratie, cette contribution exigée annuellement de toute famille adhérente et qui, d'après mon estimation, devait correspondre à quelque vingt-cinq kilos de riz décortiqué, a dû être considérée comme une transgression provocatrice. Au IIe siècle de notre ère[2] dans la région de Shu (le Nord de l'actuelle province du Sichuan) où naquit la voie du maître céleste, les impôts étaient payés en riz. La contribution imposée par l'ecclésia a donc dû apparaître comme l'usurpation d'une prérogative impériale. Sans tenir compte du fait que cette contribution était destinée à secourir les pauvres et à constituer des réserves pour les années maigres, les lettrés bureaucrates appelaient les chefs religieux de la voie du maître céleste des "voleurs de riz" (*mizei*)[3].

La collecte de riz avait lieu chaque année à l'occasion de la troisième assemblée annuelle des fidèles, durant la première quinzaine du dixième mois lunaire. Les trois assemblées (*hui*) étaient nommées après les trois principes (*yuan*) de la cosmologie de l'ecclésia. Celle-ci enseignait que l'univers était une création spontanée provenant de l'éclatement de la matrice du chaos original (*hundun*). Au commencement, trois souffles (*qi*) principaux, ceux du ciel, de la terre et de l'eau, se seraient différenciés à partir du magma originel pour former les trois étages du monde. En prenant modèle sur cette tripartition, la première assemblée était dédiée au ciel et ses bienfaits en tant que principe du Haut (*shangyuan*) et elle se

---

1. Plutôt que de parler d'unc « église » taoïste, comme le fit Maspero, nous avons choisi le terme d'« ecclésia », en espérant qu'il prête moins à confusion avec les institutions chrétiennes.

2. La nouvelle parousie du Vieux Seigneur (Lao Zi divinisé) eût lieu en 142 de notre ère. Le Vieux Seigneur apparut à l'ermite Zhang Daoling et le désigna comme « maître céleste », c'est-à-dire son vicaire sur terre. La « voie du maître céleste » (*tianshi dao*) est la première organisation liturgique collective et salvatrice dans l'histoire de la Chine.

3. *Weishu* (*Sanguo zhi*), 8, biographie de Zhang Lu, troisième maître céleste.

tenait au commencement de l'année, au début du printemps, durant la première quinzaine du premier mois lunaire. La deuxième, du principe Médian, se tenait au septième mois et était sous le signe de la terre et des péchés commis par les hommes. La troisième, du principe du Bas et en honneur de l'eau, marquait le moment de se purifier et d'écarter les malheurs. Les assemblées se tenaient dans les lieux saints appelés *zhi*, terme que l'on a pris l'habitude de traduire par "diocèse" dans ce contexte. À vrai dire, *zhi* est un terme de l'administration impériale des Han et désigne un poste de contrôle administratif et militaire établi dans les régions sauvages[4]. Ce sens peut convenir aussi ici, puisque les *zhi* de l'ecclésia étaient d'abord établis dans des montagnes du Sichuan. Plus tard d'autres apparurent dans le Sud-est du Shaanxi, pour enfin se répandre dans toute la Chine, d'abord au Nord, puis au Sud, et de façon générale toujours sur des montagnes. Les quelques descriptions dont nous disposons montrent que ces lieux saints comportaient une enceinte fortifiée à l'intérieur de laquelle se trouvait un sanctuaire ainsi que des résidences, des hangars et des silos, tous apparemment assez simples et rustiques[5].

Les fidèles se réunissaient dans ces lieux non seulement pour y apporter leur contribution et renouveler leur affiliation, mais encore pour des célébrations collectives. Ils y restaient donc plusieurs jours et étaient nourris sur place. Voici ce que l'un des codes de l'ecclésia dit sur le sujet :

> « Le Code dit : Chaque maison établit une chambre calme pour le culte.[6] Elle fournit cinq boisseaux de riz [en gage] de foi (*xinmi*), afin de fonder ainsi le souffle (*qi*) de la Création et des Cinq Eléments[7]. L'enregistrement du destin des membres de la maison [sur le livre de la vie] dépend de ce riz. Chaque année ils doivent participer aux assemblées. Le premier jour du dixième mois lunaire ils se réunissent au diocèse du maître céleste pour remettre leur contribution aux silos célestes et aux pavillons des cinquante lieues[8]. Ce riz sert à se prémunir contre les carences dans les années de mauvaise récolte, lorsque les gens affamés se mettent en route sans pouvoir apporter eux-mêmes des provisions.
> Le Code dit encore : la raison pour laquelle il faut se réunir au commencement du dixième mois au diocèse du maître céleste et y apporter le riz est parce que le souffle fondamental du Grand Yang (le soleil) renaît, et confère ainsi un [nouveau] destin et la vie [aux fidèles][9]. [...] Il n'est pas permis d'apporter des

---

4. *Hanshu* 96A, monographie sur les régions de l'Occident, au sujet des *duhuzhi* établis dans les contrées occidentales.

5. Chen Guofu, *Daozang yuanliu kao*, p. 334-5, citant le *Taizhen ke*, code datant probablement de la fin de Six Dynasties (VIe siècle).

6. Il s'agit du *jing*, ("oratoire"), petite chapelle privée pour chaque maisonnée. Voir Chen Guofu, *op.cit.*, p.335.

7. Le caractère *xing* utilisé ici est celui pour "nature innée" et non pas le caractère usuel utilisé dans le terme *wuxing* ("cinq agents").

8. C'est-à-dire les silos des diocèses et les auberges (*ting*) accueillant les voyageurs et où ceux-ci étaient nourris et logés gratuitement. Cf. Rolf A. Stein, « Remarques sur les mouvements politico-religieux au IIe siècle ap. J.-C. », *T'oung Pao*, 50 [1963], 1-78.

9. Le *Taizhen ke*, cité dans *Yaoxiu keyi jielü chao* 10.2a.

denrées alimentaires personnelles à l'intérieur des portes [de l'enceinte] du diocèse et de polluer ainsi la pureté des lieux. »[10]

La contribution en riz des fidèles ne devait donc pas seulement servir à alimenter les réserves et à secourir les pauvres, comme le veulent les statuts de l'ecclésia, mais aussi à nourrir les fidèles lors des assemblées, puisque ces derniers ne devaient pas apporter leur propre nourriture, interdiction formulée dans le souci de maintenir la pureté des lieux et qui s'inscrit dans le contexte plus large des interdits alimentaires de l'ecclésia. Ces interdits visaient avant tout le vin et la viande, considérés comme impurs et dont la consommation était strictement prohibée, puisque ces denrées correspondaient aux offrandes utilisées dans les rites sacrificiels de la Chine classique ; nous y reviendrons.

Le sens symbolique donné ici à la contribution des fidèles est important, et repris avec de légères variantes dans nombre de textes anciens. Nous voyons que le riz est lié au fondement de la vie des fidèles. En apportant leur contribution au dixième mois, qui marquait le début de l'année dans la Chine antique, ils exprimaient que les cinq boisseaux constituaient un point de départ ainsi qu'une contrepartie pour l'obtention d'un nouveau destin et un nouveau gage de vie. Les cinq boisseaux sont parfois appelés "riz du destin" (*mingmi*) ou "riz, gage de foi" (*xinmi*). Quant au chiffre cinq, il est mis en rapport avec les cinq points cardinaux qui structurent la vie[11].

Comme nous verrons en détail plus loin, tout porte à croire que l'offrande des cinq boisseaux de riz était considérée comme une forme de rachat des péchés des fidèles, condition nécessaire pour l'obtention du salut.

1. *L'origine des interdits alimentaires et le Livre de la Grande Paix*

L'interdiction de faire des sacrifices de nourriture, et par conséquent de consommer des nourritures pouvant servir aux sacrifices, est un des fondements du taoïsme religieux[12]. À ce titre, elle est mentionnée dans le « Codex de la [doctrine] Une et Orthodoxe » (Zhengyi fawen), le canon de l'ecclésia[13]. Elle est justifiée par la nécessité de rompre avec l'ancienne religion et surtout avec ses sacrifices sanglants et ses rites chamaniques.

---

10. *Ibid.*

11. *Santian neijie jing* (« Initiation à la doctrine des Trois Cieux ») 9b ; voir aussi ci-dessous.

12. Une critique des rites des sacrifices sanglants figure déjà de façon très claire dans le *Zhuangzi* (fin du IVe - IIIe siècle av. notre ère). Cette question mérite une étude *per se*. Nous nous limiterons ici à la vision des choses telle qu'elle est perçue du temps de la première ecclésia.

13. Littéralement : "Textes statutaires de [l'église] une et orthodoxe". La date à laquelle les textes relatifs aux rites et aux préceptes de l'ecclésia furent réunis sous ce titre demeure incertaine, mais nous savons que le canon existait déjà au VIe siècle. Au VIIe siècle il devait comporter cent rouleaux (*juan*), dont la moitié au peu près subsiste aujourd'hui.

Ceux-ci étaient considérés, par l'ecclésia, reposer sur un pacte avec les âmes des défunts, notamment les ancêtres et les morts divinisés, établissant avec eux des relations d'échange qui, à la longue, étaient funestes aux humains[14].

Pour les théologiens de l'ecclésia, la réforme du paganisme ancien par la religion du Tao avait déjà, une longue histoire et avait connu plusieurs étapes. Elle n'avait pas débuté avec la nouvelle parousie du Vieux Seigneur (Laojun, c'est-à-dire Lao Zi divinisé) en 142, mais remontait à une révélation antérieure d'au moins quatre siècles. En effet, les écrits canoniques de l'ecclésia s'accordent pour dire que « vers la fin de la dynastie des Zhou »[15], Lao Zi était apparu à des adeptes et leur avait transmis le Livre de la Grande Paix (Taiping jing) afin de leur enseigner une voie de salut dans ces temps troublés.

> « Durant la basse époque[16] [la vertu] étant très diminuée, sorcellerie et maléfices se manifestaient partout et avec vins et viandes on sacrifiait aux démons des chamans, sans départager le vrai du faux. Alors le Très-Haut, à Langye[17], donna la voie de la Grande Paix à Gan Ji[18], ainsi dans la Commanderie de Shu[19] à Li Wei[20], et à d'autres, leur demandant d'assister [les dieux des] Six Cieux[21] de rectifier les souffles pernicieux. [Li] Wei et les autres n'étaient pas en mesure de convertir les souffles des Six Cieux et de les rendre corrects. Bien au contraire, à l'époque des Han, des hétérodoxies multiples surgirent, les souffles des Six Cieux furent plus forts que jamais, les Trois voies[22] se mélangèrent abusivement, des souffles pestilentiels se répandirent partout, les chamans guérisseurs apparurent en grand nombre et tous abandonnèrent le vrai pour suivre le faux, tuant les animaux domestiques et les préparant pour offrir avec des libations de vin aux esprits défunts hétérodoxes. »[23]

---

14. *Santian neijie jing* 1b ; voir aussi ci-dessous.

15. L'époque précise de la révélation de la voie de la Grande Paix est donnée de façon assez différente selon les auteurs. Pour les auteurs de l'ecclésia, elle se situerait donc à l'époque des Royaumes combattants, entre le Ve et le IIIe siècles avant notre ère. Mais le « Dadao jialingjie », un texte du IIIe siècle conservé dans le *Zhengyi fawen Tianshijiao jieke jing* semble vouloir la placer avant le départ de Lao Zi vers l'Occident, c'est à dire aux alentours du début du VIe siècle avant notre ère !

16. *Xiangu*, la fin des anciens temps, par rapport à la nouvelle époque inaugurée par la parousie du Vieux Seigneur et la Nouvelle Alliance.

17. Ville dans l'actuelle province du Shandong.

18. Saint taoïste légendaire de l'ancienne Chine, très peu connu par ailleurs.

19. Le Sichuan du Nord.

20. Ce personnage est inconnu par ailleurs.

21. Les dieux ou "énergies" des Six Cieux désignent le panthéon de la religion ancienne. Les Six Cieux sont les demeures des dieux des quatre vents, le zénith et le nadir selon la cosmologie du Confucianisme ancien.

22. La voie de la Grande Paix, la voie du maître céleste et le Bouddhisme ; voir aussi ci-dessous.

23. *Santain neijie* 5b-6a.

La révélation de la voie de la Grande Paix ne nous est pas connue par des sources indépendantes avant l'époque des Han antérieurs[24]. C'est seulement dans des décennies qui précèdent le début de notre ère que, selon les annales dynastiques, un texte révélé appelé « Livre de la Grande Paix et de la conservation des origines selon le calendrier des officiers célestes » (*Tianguan li baoyuan taiping jing*) fut présenté à l'empereur, afin de lui permettre de renouveler son mandat céleste. Toutes les traditions postérieures concernant le *Livre de la Grande Paix* se concentrent autour de la seconde apparition du livre sous les Han postérieurs. Appelé cette fois-ci « Livre de la Grande Paix avec des en-têtes bleues et vertes » (*Taiping qingling shu*), il fut présenté au trône comme étant le texte authentique révélé à Gan Ji. Le Canon taoïste des Ming contient un ouvrage qui se donne pour le texte en question, mais il est certain qu'il s'agit d'un *refaciemento* de la fin du VIe siècle ne contenant que quelques restes épars de l'ouvrage original.

Heureusement, nous possédons deux autres ouvrages dont il est permis de penser qu'ils pourraient être issus du même courant que le *Livre de la Grande Paix*. Ce sont le commentaire de la version Xiang'er du *Laozi* (c'est-à-dire le *Livre de la voie et de sa vertu*, *Daode jing*) et les « Cent quatre vingt commandements du Vieux Seigneur » *(Laojun yibai bashi jie)*. Or, ces textes confirment l'interdiction de consommer les nourritures sacrificielles que sont le vin et la viande. Le plus explicite est le commentaire de la version Xiang'er du *Laozi (Daode jing)*[25]. Le commentaire du chapitre 24 note en effet :

> « Les rites orthodoxes du Ciel (*Tian zhi zhengfa*) ne souffrent pas l'adoration et la prière par les sacrifices [sanglants] et les libations [de vin]. Le Tao a expressément interdit l'adoration et la prière par ces sacrifices et libations. Il punit sévèrement ceux qui le font. Ces pratiques équivalent à la connivence avec les hétérodoxes[26]. C'est la raison pour laquelle les taoïstes (*daoren*) ne doivent pas manger les restes [des sacrifices] ni même se servir des ustensiles qui ont été employés pour ceux-ci. »[27]

De même que pour le *Livre de la Grande Paix*, l'histoire textuelle de la version Xiang'er du *Laozi* est semée d'embûches. Il s'agit d'une version parmi les plus anciennes qui nous sont parvenues du texte fondateur du taoïsme, accompagnée d'un commentaire. Nous ne possédons aujourd'hui que le premier livre (à partir du chapitre 3) qui a été retrouvé parmi les

---

24. Les problèmes qui entourent l'histoire de la transmission du *Livre de la Grande Paix* sont très nombreux. Nous n'en donnons ici qu'un simple aperçu. Pour plus de détails, voir B. Kandel, *Taiping jing; the origin and transmission of the «Scripture on General Welfare»*, Hamburg, Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 1979, et Max Kaltenmark, « The ideology of the *T'ai-p'ing ching* », *Facets of Taoism* (H.H. Welch and A. Seidel éd.), New Haven, 1979, p. 19-45.

25. Publié par Jao Tsung-i, *Laozi Xianger zhu jiaozheng*, Hong Kong 1953.

26. C'est-à-dire que les rites de l'antiquité sont mis sur le même plan que les pratiques des sectes que l'ecclésia considère hétérodoxes.

27. Jao Tsung-i, *op.cit.*, p. 31.

manuscrits de Dunhuang (Stein 6825). D'après le colophon placé à la fin du manuscrit, le titre exact de ce texte est « Premier Livre du Tao de Lao Zi, de Xiang'er » (*Laozi daojing, shang, Xiang'er*). L'identité de « Xiang'er » reste obscure. Le nom, composé des deux mots qui signifient « penser » et « seulement », pourrait être un sobriquet faisant allusion à la méditation extatique, thème central du commentaire. Cependant, le colophon n'établit pas de façon sûre que ce « Xiang'er » puisse être considéré comme étant l'auteur du commentaire ou s'il faut comprendre qu'il est celui dont le nom est resté attaché, pour une raison quelconque, à la version que nous avons ici du texte principal du *Daode jing*[28]. Il convient en effet de dissocier le texte et le commentaire, puisque ils sont de dates différentes. La comparaison avec le premier et les fragments du *Daode jing* retrouvés ces dernières décennies dans des tombes à Mawangdui et à Guodian montre clairement que le texte de Xiang'er remonte à une époque ancienne, sans doute aux Han antérieurs, et dans ce cas peut-être au IIe siècle avant notre ère. Quant au commentaire, tout semble indiquer qu'il doit être plus tardif et qu'il daterait des Han postérieurs, période qui couvre les deux premiers siècles de notre ère.

La relation entre le *Daode jing* de Xiang'er (le texte aussi bien que le commentaire) avec la voie du maître céleste est certaine, puisque le Xiang'er *Laozi*, de même que le Livre de la Grande Paix, ont fait partie des livres agréés et transmis par l'ecclésia. Toutefois, rien ne prouve que le commentaire lui-même soit issu de l'ecclésia, car seules des sources tardives et peu dignes de foi établissent cette parenté[29]. Le commentaire de Xiang'er repose sur des principes théologiques très différents de ceux de la voie du maître céleste. Nous pensons donc qu'il est, aussi bien que la version du texte principal, antérieur à celle-ci.

Tournons-nous maintenant un instant vers l'autre livre ancien, les *Cent quatre-vingt préceptes du Vieux Seigneur*. Sa relation avec le *Livre de la Grande Paix* est confirmée dans une préface qui affirme que les préceptes en question furent donnés par le Vieux Seigneur à Gan Ji en complément au *Livre de la Grande Paix* et afin de lui permettre de mettre ce dernier en pratique. La date du texte des préceptes reste sujette à discussion ainsi que le fait de savoir si la préface est d'origine ou s'il s'agit d'un rajout, mais quoi qu'il en soit, l'existence des Cent quatre-vingt préceptes est bien établie dès le IVe siècle de notre ère en Chine du Sud (Jiangnan), c'est-à-dire à un moment où la voie du maître céleste venait de s'y implanter. En ce qui concerne les interdits alimentaires, ils sont mentionnés à plusieurs reprises :

– Il ne faut pas tuer un être [vivant], quel qu'il soit (4e précepte).

– Il ne faut pas boire du vin, ni manger de la viande (24e précepte).

Également, en rapport avec ce qui va suivre :

– Sans raison valable, on ne doit pas prendre aux autres des choses d'une valeur supérieure à une sapèque (5e précepte).

---

28. Tout comme nous avons pour d'autres textes anciens le « Livre des Chants de Mao » ou encore « de Han », etc.

29. Voir Jao Tsung-i, *op.cit.*, introduction.

Pour résumer : l'interdit de manger de la viande ou de boire du vin est bien attesté dans les textes liés au *Livre de la Grande Paix*. Or, pour l'ecclésia du maître céleste, cette voie de la Grande Paix est considérée comme une étape dans la révélation du Tao plus ancienne que la parousie du Vieux Seigneur à Zhang Daoling en 142 de notre ère. De plus, les deux voies seraient liées, et l'une se situerait dans la continuité de l'autre. Au regard de la date des sources dont nous disposons ainsi que du point de vue de leur contenu, cette filiation paraît tout à fait justifiée. Toutefois, dans les écrits de l'ecclésia, l'apparition de la Voie de la Grande Paix remonterait « à la fin de la dynastie de Zhou » c'est à dire la fin du IIIe siècle avant notre ère. Or les quelques sources indépendantes dont nous disposons dans les annales dynastiques, ainsi que la critique des textes issus ou liés au *Livre de la Grande Paix* ne nous permettent pas de remonter si haut. Dans l'ensemble, l'émergence de la voie de la Grande Paix devrait plutôt se situer dans la période de la fin des Han antérieurs ou au début de Han postérieurs, c'est-à-dire au alentours du début de notre ère. C'est donc aussi à cette époque que nous devons situer, du moins pour l'instant, l'origine des interdictions alimentaires en question. De plus, il convient de noter que si la rupture avec l'ancienne religion sacrificielle remontait à cette époque, il n'en reste pas moins que c'est bien l'ecclésia du maître céleste qui, par la suite, l'a véritablement érigée en institution.

2. *Le pacte de pureté*

Lorsque le Vieux Seigneur apparaît à nouveau, en 142 de notre ère, à Zhang Daoling et conclut avec lui l'Alliance une et orthodoxe de la foi jurée avec les puissances (Zhengyi mengwei zhi Dao), il donne pour cause à sa nouvelle parousie le fait que « les êtres humains de ce monde manquent de respect pour ce qui est vrai et orthodoxe, mais sont pleins de crainte devant les démons pervers. »[30] Le Seigneur annonce alors la rupture de l'ancien pacte avec les dieux des "Six Cieux" de l'Antiquité (ceux que la voie de la Grande Paix devait réformer, mais sans succès), car ceux-ci ne sont que les âmes d'êtres défunts evhémérisés. À la place du règne des Six Cieux, il instaure une ère nouvelle, celle des "Trois Cieux". Ceux-ci correspondent aux trois souffles primordiaux qui se dégagèrent du chaos : ciel, terre et eau, ainsi que les innombrables phénomènes naturels, tels que les astres, qui spontanément se sont formés à partir de ces souffles. Ces forces transcendantes sont pures, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas été polluées par le désir humain et par les actes inspirés par ce désir.

« Ce fut aux temps de l'empereur Shun (126-144) que le Très-Haut choisit un représentant[31] médiateur-émissaire afin de corriger le gouvernement des [dieux

---

30. « *Dadao jialing jie* », dans *Zhengyi fawen Tainshi jiaojie kejing*, p. 6a.

31. *Zhongshi*, littéralement un émissaire-intermédiaire. Ce terme désignait à toutes les époques les représentant personnel et fondé de pleins pouvoirs de l'empereur.

des] Six Cieux, afin que le vrai et le faux soient départagés et que les souffles de Trois Cieux soient mis en évidence de façon éclatante. Le premier jour du cinquième mois lunaire de l'année *renwu* de l'ère Han'an (le 11 juin 142) le Vieux Seigneur [se rendit] dans la grotte de la montagne Quting dans la commanderie de Shu chez le taoïste Zhang Daoling pour l'emmener à la montagne Kunlun et grandement inaugurer la nouvelle parousie du Très-Haut. Le Très-Haut lui dit : "Les êtres humains de ce monde ne craignent point [la puissance] vraie et orthodoxe, mais révèrent les esprits défunts hétérodoxes". C'est pourquoi il assuma lui-même le titre de Vieux Seigneur Nouvellement Apparu. Ensuite il nomma Zhang maître des Trois Cieux de par le souffle de paix Un et orthodoxe de la grande capitale du mystère, et lui donna la voie Une et orthodoxe de l'alliance jurée avec les puissances, investie de l'autorité du Vieux Seigneur Nouvellement Apparu. »[32]

La chronique que nous venons de citer provient de l'*Initiation à la doctrine des Trois Cieux* (*Santian neijie jing*), ouvrage doctrinal important du ve siècle et écrit par un auteur vivant sous les Liusong (420-479), dynastie du Sud régnant sur les anciens territoires des royaumes de Chu et de Yue. Ces royaumes étaient encore, à cette époque, peuplés par des ethnies différentes des Han du Nord. Son récit historique se poursuit en disant que durant la seizième année après la nouvelle parousie, en 157 (troisième année de l'ère Yongshou) :

« Ensemble avec les grands ministres de l'empereur des Han, il prêta serment [en se frottant les lèvres] avec du sang de cheval blanc, et en rédigeant un contrat écrit en caractères rouges sur une plaque de fer, afin de conclure un pacte avec les Trois Officiers du Ciel, de la Terre et de l'Eau ainsi qu'avec les généraux de la Grande Année[33], que [désormais et] pour toujours ils appliqueraient la Loi Orthodoxe des Trois Cieux. [Les ministres] ne devaient pas opprimer le peuple céleste[34]. Le peuple ne devait pas s'adonner au désordre lascif des cultes aux mânes divinisés des autres[35]. Faisant en sorte que les mânes des défunts (*gui*) ne boivent et ne mangent pas, que les maîtres ne reçoivent pas d'argent, il ne devait pas y avoir de larcin abusif, ni de consommation de vins et de viandes [à l'occasion des rites] pour la guérison des maladies. Les gens libres n'étaient autorisés à rendre un culte aux parents défunts de leur propre maisonnée et famille qu'aux cinq jours *la*. Aux [fêtes du] deuxième et huitième mois lunaires, ils étaient autorisés à rendre un culte au dieu du sol et du foyer. Quant

---

32. *Santian neijie jing* 5a-6b.

33. *Taisui*, une étoile invisible censée parcourir le ciel selon le trajet de la planète Jupiter, mais en sens inverse. Le *Taisui* est un astre néfaste, qui joue un grand rôle dans les rites exorcistes.

34. Les adeptes de la voie du maître céleste.

35. Ou : d'autres mânes divinisés, en dehors du panthéon des Trois Cieux présidé par les trois Officiers. Mais dans ce contexte, il semble que l'interdiction porte surtout sur les cultes rendus aux morts autres que ceux de sa propre famille, renouant ainsi avec une règle déjà énoncée par Confucius lui-même (*Lunyu* III). L'adjectif « lascif » renvoie à la fois au fait que le mélange des morts et des vivants était considéré comme impropre, et au fait que dans les rites chamanistes, en Chine, il est souvent question d'hiérogamie entre les humains et les esprits.

aux divinités autres que celles de la Vraie Voie de la Loi Orthodoxe des Trois Cieux, elles appartenaient [désormais] toutes aux souffles périmés. »[36]

La définition du terme « maître » tel qu'il intervient ici dans le taoïsme demande à être explicitée. Le mot chinois *shi* que nous traduisons ainsi équivaut à bien des égards à notre « prêtre ». Cependant, les sens anciens de *shi* sont : « armée », puis « chef des armées », et « instructeur »[37]. Ces derniers sens pouvaient s'appliquer aussi bien aux armées humaines qu'aux légions des esprits. Ainsi *shi* signifie dès l'Antiquité "chaman" en tant que chef d'une légion de divinités, sens qu'il a conservé dans beaucoup de langues locales chinoises. Le terme de « maître céleste » (*tianshi*) était également connu dès l'antiquité dans le sens d'un maître divin. On peut cependant fort bien revenir ici au sens premier de *shi* et retenir celui de « chef des légions célestes » chargé de combattre les démons et de purifier la terre de leur présence, puisque dans la religion populaire chinoise le premier maître céleste Zhang Daoling et ses successeurs sont toujours perçus comme de grands exorcistes[38]. Ajoutons enfin que dans la définition du pacte de pureté développée plus haut, comme dans toutes les autres que nous allons rencontrer, il est toujours question de « maîtres » au sens large, et non pas spécifiquement des membres du clergé taoïste, appelés par aileurs *daoshi* (lettré du Tao), *jijiu* (libateur), *guan* (officier), etc.

Une source sensiblement de la même époque que le *Santian neijie jing* cité ci-dessus est le *Précis du Code des taoïstes de Maître Lu* (*Lu xiansheng Daomen kelue*). Ce texte concis mais très important est l'œuvre du grand patriarche et savant Lu Xiujing (406-477). Lu est le premier à avoir classifié et édité les écritures taoïstes. Il parle du pacte de pureté en ces termes :

> « Durant la basse époque [...], vivants et défunts se mélangèrent de façon désordonnée. Les souffles périmés des Six Cieux se firent appeler "fonctionnaires" et se firent donner des titres honorifiques. Ils se liguèrent avec toutes sortes de génies et des démons maléfiques, ainsi qu'avec les généraux morts des légions défaites et les soldats tombés dans la déroute de leurs armées. Les hommes se firent appeler "général" et les femmes "madame". À la tête de leurs armées, ils parcourent à leur guise ciel et terre, usurpant arbitrairement l'autorité de rendre des bienfaits, exigeant [en retour] des gens qu'ils construisent des temples pour eux, demandant des offrandes de nourriture et accablant ainsi le peuple. Celui-ci se mit à abattre les trois espèces d'animaux[39]. Les frais [de ces cultes] se

36. *Santian neijie jing* 6a-b.

37. Dans ces derniers cas, le caractère en question peut se prononcer *shuai*.

38. Dans ce contexte, rappelons encore que le mot qui a aujourd'hui le sens de "lettré" a connu une évolution sémantique comparable. Désignant d'abord un "détachement de onze hommes", il vint ensuite à signifier "chef de bataillon", d'où "instructeur » et "clerc". Ajoutons encore qu'il existe un autre mot, *zi*, que nous traduisons également par "maître" mais qui relève d'un autre champ sémantique. *Zi* signifie à l'origine "enfant", et les opinions sont divisées sur la raison pour laquelle ce même mot et caractère vint à désigner presque le contraire, à savoir : "ancien", "sage", "maître", etc.

39. *Sanxing* : porc, poulet, poisson.

chiffrèrent par dizaines de milliers [de pièces d'argent], obligeant le peuple à dilapider sa fortune et épuiser ses ressources, mais au lieu de recevoir la protection [des esprits], il ne reçut que des calamités. Ceux qui mourraient de mort violente ou prématurée étaient innombrables.
Le Très-Haut, affligé qu'il en soit ainsi, transmit alors au maître céleste la voie Une et Orthodoxe de l'alliance avec les puissances, ses commandements, préceptes, lois et codes, afin d'apprendre au peuple à distinguer entre ce qui est contraire ou propice [à ses intérêts], entre malheur et bonheur, mérite et faute, et qu'il sache la différence entre le bon et le mauvais. Le maître céleste établit vingt-quatre diocèses et trente-six abris de quiétude, nomma deux mille quatre cents lettrés du Tao[40], plaçant sous leurs ordres mille quatre cents officiers [spirituels][41]. [...] Il mit fin à tous les tabous, afin que le peuple soit gouverné selon le pacte de pureté [qui prévoit que] : "les dieux ne boivent ni ne mangent, les maîtres ne reçoivent pas d'argent." [...]
Les maîtres de la loi de l'alliance jurée avec les puissances ne reçoivent pas d'argent et les dieux ne boivent ni ne mangent. C'est cela, le pacte de pureté. »[42]

Les définitions du pacte dans l'*Initiation à la doctrine des Trois Cieux* et dans le *Précis du Code des taoïstes de Maître Lu* divergent légèrement dans la mesure où le premier ne parle que des mânes des défunts, c'est-à-dire les ancêtres et les êtres divinisés, tandis que le second étend le pacte à tous les dieux. Mais cela revient en fait au même dans la mesure où le pacte vise à rompre avec l'ancienne religion sacrificielle et avec sa liturgie, et que selon la nouvelle théologie des Trois Cieux toutes les divinités de l'Antiquité étaient justement des mânes d'êtres "evhémérisés".

4. *Les trois voies*

Les passages que nous venons de citer, et qui donc sont issus de deux sources du Ve siècle, sont les seuls que nous ayions pu trouver dans les textes de l'ancienne ecclésia qui définissent clairement le pacte de pureté. Dans les écrits de l'ecclésia plus anciens, des IIIe et IVe siècles, bien que les règles qui y correspondent soient bien attestées, le pacte en tant que tel n'est pas mentionné. Ceci nous contraint à nous demander pourquoi le terme de *qingyue* apparaît si tard dans les textes.

En même temps nous relevons dans ces même sources et aussi dans d'autres textes de la même époque que l'expression de « pacte de pureté » intervient encore dans un contexte différent, celui d'une des trois formes orthodoxes du taoïsme. L'*Initiation à la doctrine des Trois Cieux* nous a laissé le récit de l'origine de ces trois formes. Il dit que lorsque le Vieux Seigneur créa le monde, il aménagea la terre en neuf pays. Il y installa trois hommes et six femmes, les premiers habitants humains de ces pays, mais :

« Lorsque arriva l'époque de Fuxi et de Nüwa, [leurs descendants] instaurèrent des lignées et se donnèrent des noms personnels. C'est ainsi que [le Vieux

---

40. *Daoshi*, par opposition au chamans.
42. *Qian er bai guan yi*.
42. *Lu xiansheng Daomen kelue* 1a-b et 8a.

Seigneur] révéla trois voies pour instruire le peuple céleste. Dans les pays du milieu, les souffles *yang* étant purs et corrects, il fit en sorte que les gens vénèrent la Grande voie du non-agir. Dans les quatre-vingts et une contrées des pays étrangers, les souffles *yin* étant forts et abondants, il fit en sorte que l'on y vénère la voie du Bouddha, avec ses interdits et commandements sévères qui peuvent contrer cette force négative [du yin]. Dans les pays de Chu et de Yue[43] où les souffles du *yin* et du *yang* sont faibles, il instaura la Grande voie du pacte de pureté (*Qingyue dadao*). À partir de ce moment, le régime des Six Cieux prit son envol et les doctrines des Trois voies se répandirent. »

Un autre passage du même ouvrage rappelle que :

« Les Trois voies qui sont la Grande voie du Non-agir, la Grande voie du pacte de pureté et la voie du Bouddha sont les branches différentes d'un même tronc. Toutes correspondent à la loi du Très-Haut Vieux Seigneur. Bien que leurs doctrines soient différentes, elles ressortent de façon identique du Tao véritable. »

Rappelons que pour le taoïsme du haut Moyen-âge chinois, Lao Zi, en quittant la Chine pour se rendre dans les contrées de l'Occident, y avait fondé le Bouddhisme comme étant la doctrine la plus appropriée pour civiliser les barbares. Yin Xi, le gardien de la passe auquel Lao Zi transmit son livre en cinq mille caractères (le *Daode jing*) au moment de son départ, avait accompagné son maître. L'hagiographie de Yin Xi a connu plusieurs versions écrites. L'une d'elles est « L'histoire secrète du maître premier début et *zhenren* sans égal, le Gardien de la Passe » *(Yuanshi xiansheng Wushang zhenren Guanling neizhuan)*. Ce texte est aujourd'hui perdu, mais une encyclopédie taoïste du VIIe siècle, le *Sandong zhunang*, en cite un long passage où justement sont racontées les aventures aux Indes du Vieux Maître avec son premier disciple. Elles se terminent par la conversion du roi des Indes qui reçoit Yin Xi comme son précepteur dans le Tao. Dès lors, Yin Xi est nommé « Fo », c'est-à-dire, Bouddha, et sa doctrine s'appelle La voie Correcte et Véritable Sans-pareille (*Wushang zhengzhen zhi dao*).

Ainsi, dit le texte :

« Le souffle spontané [du Tao] avait produit trois méthodes (fa) : la Grande voie du sans-faîte du Très-Haut (Taishang wuji dadao), la voie Correcte et véritable sans-pareille (Wushang zhengzhen zhi dao) et la voie du pacte de pureté de la Grande-Paix (Taiping qingyue zhi dao). »

Voici donc les mêmes trois voies enseignées par le Vieux Seigneur, mais avec des noms un peu différents. On vient de voir qu'une d'elles, celle du milieu, correspond toujours au bouddhisme. Les choses sont moins évidentes pour la première mentionnée ici, la Grande voie Sans-faîte du Très-Haut. Les autres sources réservent cette première place à la Grande voie du non-agir. Rappelons que "sans-faîte" (*wuji*) est un concept cosmologique ancien qui décrit l'état de l'univers avant le "grand-faîte", c'est-à-dire l'union créatrice du *yin* et du *yang*. Autrement dit, le sans-faîte marque l'état de l'univers d'avant la

43. Deux états de la Chine ancienne situés au sud du Fleuve Bleu. Chu et Yue étaient des royaumes indépendants, hautement civilisés mais d'une langue et culture différents des principautés des "pays du milieu" de la Chine du Nord.

création, lorsque le *yin* et le *yang* n'étant pas encore différenciés, l'univers se trouvait dans un état chaotique, sans point d'ancrage. Or, comme l'a remarqué Chen Guofu qui a étudié les passages que nous venons de citer[44], c'est justement dans cette dimension primordiale et asexuée que la voie du maître céleste situe son panthéon "pur". Il cite à ce sujet la liturgie de l'ecclésia et plus précisément l'invocation du Tao dans celui-ci, qui commence par les mots : « Très-Haut Seigneur de la Grande voie sans faîte » (Wuji dadao taishang laojun). Chen conclut donc que l'appellation *Taishang wuji dadao* doit être une périphrase pour la voie du maître céleste. Ceci est fort probable. Se pose alors accessoirement la question de savoir pourquoi il fallait aux théologiens taoïstes deux noms : la Grande voie du non-agir et la Grande voie sans-faîte du Très-Haut pour paraphraser la tradition centrale de l'ecclésia. À titre d'hypothèse, la Grande voie du non-agir correspondrait au taoïsme classique de Lao Zi et le *Daode jing*, tandis que la seconde appellation, la Grande voie sans-faîte désignerait la nouvelle alliance avec Zhang Daoling, le "Nouveau Testament" du taoïsme.

Quant au troisième nom, il ne change guère sauf qu'à l'appellation de « pacte véritable » est ajouté ici le nom de « grande paix ». Nous retrouvons ainsi la doctrine de la Grande Paix (*Taiping*) que Lao Zi enseigna, dans la haute antiquité, à Gan Ji et à Li Wei (voir ci-dessus). Une fois de plus donc se trouve confirmé que le principe même du pacte de pureté est lié, pour les auteurs de la première ecclésia, à la voie de la Grande Paix. Essayons de résumer les grandes lignes de ce que nous venons de voir dans un ordre chronologique :

– La voie du non-agir désignerait l'enseignement donné par Lao Zi à Yin Xi et consigné dans le *Daode jing*. Elle est destinée aux habitants du milieu, c'est-à-dire la Chine classique.

– La voie correcte et véritable sans-pareille correspond à la doctrine que Lao Zi et Yin Xi ont apportée aux barbares de l'Ouest, c'est-à-dire le bouddhisme. Elle est faite pour être appliquée dans ces contrées lointaines, et pas en Chine même. Tout mélange de genres est impur.

– La voie du pacte de pureté de la grande-paix est la doctrine de salut du *Livre de la Grande Paix* (*Taiping jing*) et, accessoirement, des *Cent quatre vingt préceptes* que le Vieux Seigneur donna à Gan Ji à la fin de l'Antiquité (*xiagu*). Elle est davantage adaptée aux habitants du Sud, dans les anciens pays de Yue et de Chu.

– La voie du Sans-faîte du Très-Haut correspondrait à la doctrine de l'ecclésia une et orthodoxe (*Zhengyi*) du maître céleste. Basée sur une théologie du monde non-phénoménal, cette doctrine peut englober et unifier l'ensemble de l'enseignement du Vieux Seigneur.

Remarquons que les ouvrages qui présentent ces éléments proviennent tous de la Chine du Sud, c'est-à-dire de la région où, selon l'*Initiation à la doctrine des Trois Cieux*, la voie de la Grande Paix avait son terrain de diffusion. Ceci pourrait signifier que l'ecclésia, lorsqu'elle fut introduite en Chine du Sud au début du IVe siècle de notre ère par les réfugiés de la

44. Chen Guofu, *Daozang yuanliu kao*, p. 308.

Chine du Nord envahie par des tribus venus de l'Asie centrale, y rencontra des fidèles de la voie de la Grande Paix, tandis que celle-ci avait déjà disparu dans la plaine centrale[45]. Nous savons que le *Livre de la Grande Paix* était présent en Chine du Sud aux alentours de l'an 300, puisqu'il est mentionné dans la bibliographie taoïste de Ge Hong (283-343). Quant aux premiers textes relatifs au Tianshi dao, ils n'apparaissent dans le Sud que vers 350[46].

Il est donc légitime de penser que la notion de « pacte de pureté » faisait partie de la tradition du *Taiping jing* et qu'elle fut ensuite reconnue et sans doute élaborée par l'ecclésia[47]. Ceci expliquerait que le terme de *qingyue* n'apparaisse qu'au ve siècle et alors seulement dans le taoïsme du Sud[48], bien que les règles qui soutiennent le pacte fassent déjà partie des institutions de l'ecclésia dès ses débuts. L'expression de « pacte de pureté » fut ensuite intégré dans son discours. Lu Xiujing en parlant de l'ecclésia, l'appelle « la doctrine orthodoxe de l'alliance avec les puissances *et* du pacte de pureté » (*mengwei qingyue zhi zhengjiao*)[49]. Une autre preuve de la volonté de l'intégration est le fait que le pacte soit, dans l'*Initiation à la doctrine des Trois Cieux*, présenté un élément de la légende du premier maître céleste Zhang Daoling.

Tout ceci montre que l'ecclésia, loin d'être une création *ex nihilo*, est l'héritière de nombreux éléments antérieurs. Les présenter ici nous mènerait trop loin de notre sujet. Un seul exemple doit pourtant être mentionné ici : le titre de "libateur" (*jijiu*). Ce terme est le plus répandu pour désigner un membre du clergé de l'ecclésia. Or il provient directement de la religion antique, et désigne l'ancien du village désigné pour conduire les rites sacrificiels et à ce titre accomplir les libations de vin. L'ecclésia a maintenu ce titre, malgré sa rupture avec les sacrifices anciens, rupture poussée jusqu'à interdire la consommation de viande et d'alcool, conservant ainsi une véritable *contradictio in terminis*.

Reste la question des autres influences possibles. Le pacte de pureté tient aussi sa force du fait qu'il pouvait s'appliquer à toutes les traditions que l'ecclésia voulait réunir, en premier lieu le bouddhisme. Malgré de

---

45. Le mouvement suscité par le *Livre de la Grande Paix* est généralement considéré comme ayant inspiré la grande rébellion dite "des Turbans jaunes" de l'an 182 de notre ère. Elle fut noyée dans le sang. Il est théoriquement possible, comme cela s'est vu aussi dans d'autres instances analogues, que le mouvement ait survécu dans les régions du Sud, non encore soumises à un contrôle officiel très strict.

46. Voir A. Dudink, «The Poem *Laojun bianhua wuji jing*: Introduction, Summary, Text and Translation », *Linked Faiths : Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, Leiden, 1999.

47. On a vu que le pacte est assorti de gloses concernant les instances dans lesquelles les offrandes aux mânes des ancêtres sont autorisées, etc.

48. Dans le *Laojun yinsong jiejing* de Kou Qianzhi (365-448), un taoïste du Nord, il est souvent question du « pacte » (*yue*) avec le Vieux Seigneur, sans préciser qu'il s'agit du pacte de pureté.

49. *Luxiansheng daomen kelue*, p.7b

nombreuses tentatives dans ce sens[50], il est impossible dans l'état actuel de nos connaissances d'affirmer que les interdictions du pacte de pureté soient d'origine bouddhique. Certes, les moines ne doivent pas manger de la viande ni boire d'alcool et ne jamais toucher de l'argent. Cependant, non seulement les textes les plus anciens du Tianshi dao ne recèlent aucune allusion au bouddhisme, mais encore les contextes théologique et liturgique sont radicalement différents. Quant au mouvement du *Livre de la Grande Paix*, auquel le pacte de pureté est certainement étroitement lié, il précède nettement l'arrivée du bouddhisme en Chine.

5. *Les gages de foi*

Dans l'histoire de la Chine, l'interdiction des rites sacrificiels doit être vue comme une rupture avec la société aristocratique antique et plus encore comme une opposition à ses défenseurs et propagateurs tardifs, les confucianistes. À première vue, le pacte de pureté semble le corollaire pur et simple de cette rupture. Le salaire des prêtres, ne consiste-t-il pas, dans les religions sacrificielles antiques, en une partie ou même l'ensemble, de l'oblation ? Par conséquent, là où le sacrifice est abrogé, il ne peut plus y avoir d'émoluments pour les sacrificateurs. Dans l'ecclésia taoïste les choses ne sont pas si simples.

La voie du maître céleste avait bien aboli tout sacrifice sanglant et libations de vin, mais elle avait gardé bien d'autres formes d'offrande, qui, comme celle des cinq boisseaux de riz, étaient indispensables et souvent assez onéreuses. Appelées « gages de foi » (*xinwu*), elles devaient être fournies soit périodiquement, comme le « riz de la foi » (*xinmi*) ou à l'occasion de la présentation d'une requête (*zhang*). On parlait ainsi des « gages de foi pour les requêtes » (*zhangxin*) ou « gages de foi [prescrits] par les rites » (*faxin*)[51]. Un autre terme, peut-être plus ancien, pour ces offrandes est *gui*, mot rare dont le sens s'apparente à « ressource » ou « capital ».

La liturgie de l'ecclésia consistait pour sa majeure partie en rites collectifs. Nous avons déjà rencontré les assemblées (*hui*) des trois Principes, célébrées annuellement. Il semble que c'est surtout à ces occasions que les fidèles non seulement renouvelaient leur inscription (généralement celle de toute une famille) sur les registres des fidèles, le peuple du Tao (*daomin*), mais encore effectuaient, avec l'aide d'un maître membre du clergé, officiers ou libateurs masculins ou féminins (*nanguan, nüguan*) les rites de passage : initiations et confirmations pour les enfants de six, dix et quatorze ans, rites de mariage pour les jeunes adultes, rites de translation vers l'au-delà pour les défunts. Nous savons que les rites de mariage et de deuil étaient publics. Les crises de la vie, maladies, mésentente, malchance, voire procès ou persécution par l'administration impériale étaient aussi entièrement du ressort de l'ecclésia.

---

50. Voir l'étude de Tang Yongtong sur le *Taiping jing* dans « Du *Taiping jing* shu suojian », *Guoxue jikan* 5. 1 (1935), p. 7-38.

51. Par exemple dans le *Chisongzi zhangli* (voir plus bas).

Celle-ci demandait que les fidèles confessent leur fautes, puisque toute crise dans la vie devait avoir sa source dans le péché. De même pour les rites de passage, même ceux des enfants, la confession et la contrition étaient indispensables. Pour ceux qui ambitionnaient de devenir maître (prêtre) un document rédigé par eux-mêmes et dans lequel ils avaient consigné toutes leurs mauvaises actions depuis l'âge de six ans était exigé. Appelé « lettre personnelle aux Trois Officiers, les divinités principales des trois étages du monde, le ciel, la terre et de l'eau »[52], ce document leur était présenté en même temps que la requête, toujours écrite, demandant leur agrément pour la confirmation dans la prêtrise.

Toute communication avec les instances des Trois Cieux demandait des documents écrits, rédigés selon des règles précises, munis de sceaux et de signatures, enveloppés et adressés avec soin, puis expédiés en les transformant, soit en les brûlant, soit en les ensevelissant, soit en les jetant à l'eau[53]. La liturgie de la première ecclésia ne comportait pas de rites oraux, seuls les instructions aux catéchumènes semblent avoir été données oralement (*koujue*). Les requêtes étaient rédigées d'après des modèles établis. Il y en avait pour toutes les occasions et le Canon taoïste a conservé un certain nombre de manuels, dont certains fort anciens. Ajoutons que l'ecclésia avait des écoles "de diocèse" (*zhixue*) et que garçons et filles y apprenaient à lire et à écrire.

À l'arrière-plan de cette conversion massive de la pratique religieuse chinoise vers l'écrit se situe la théologie de la voie du maître céleste. Les fidèles devaient diriger leur foi entière vers les souffles purs des Trois Cieux. Ceux-ci constituaient une administration pointilleuse, appliquant avec sévérité la loi (*lü*) du Vieux Seigneur. Aucune forme d'infidélité ne restait impunie.

Comme nous l'avons vu, l'adoration de toute divinité autre que les souffles des Trois Cieux et leurs quelques alliés dûment sanctifiés par l'autorité ecclésiastique relevait du culte des "souffles périmés" des Six Cieux anciens et était donc strictement proscrit. La réforme causée par l'ecclésia de la mentalité religieuse a été si radicale que le mot même qui jusque là signifiait, en Chinois, âme ou ancêtre (*gui*) a pris depuis le sens de "diable". Mais en démonisant ainsi l'ensemble du panthéon de la religion chinoise traditionnelle, comprenant tous les dieux classiques, les héros démiurges, les grands ancêtres et les mânes des familles, la nouvelle alliance avec les puissances de l'ecclésia Une et orthodoxe ne les avait point fait partir : ces cohortes et légions de démons, de spectres et d'esprits malfaisants continuaient à régner sur la terre. Sevrés de leurs sacrifices sanglants, ils ne pensaient qu'à répandre leurs malfaisances, afin d'arracher leur nourriture aux vivants. Autrement dit : le monde entier était livré aux forces du mal. Mais les jours de ces forces démoniaques étaient comptés, et bientôt toutes allaient périr dans un grand cataclysme qui anéantirait le monde et tous les

52. Le modèle de ce *Sanguan shoushu* a survécu dans un manuel pour les requêtes de Du Guangding (850-933), *Taishang xuanci zhuhua zhang*.

53. C'était là la règle ancienne. Dès le IVe siècle, l'oblation par le feu semble avoir été la règle. Nous avons donné à ces rites le nom de "sacrifice des écritures".

êtres humains, à l'exception des fidèles du maître céleste membres de l'ecclésia, "peuple semence" (*zhongmin*) d'une nouvelle humanité.

En attendant l'année de l'apocalypse, les signes avant-coureurs étaient déjà là et les fidèles se trouvaient terrassés par mille maux et catastrophes afin de mettre leur foi à l'épreuve. Il n'est donc pas étonnant que le plus ancien texte que nous avons de l'ecclésia soit justement la « Loi sur les démons [énoncée sous l'autorité] de l'étoile polaire », *Nüqing guilü*[54]. Il s'agit de listes de divinités dévolues aux Six Cieux et donc devenues dangereuses, afin de permettre de les identifier au moment des crises qu'elles provoquent, et de pouvoir ensuite les exorciser. Les fidèles qui tombent victimes de leurs manigances doivent se confesser, puis rédiger ou faire rédiger, une requête exposant le cas. Pour la présentation de la requête il fallait dresser un autel, et les gages de foi nécessaires pour montrer la confiance du fidèle aussi bien que ses remords y étaient disposés selon des règles précises[55]. Par ailleurs, les manifestations de remords devaient également être données à voir au cours d'un rituel public.

Les gages de foi pour la présentation d'une requête pouvaient être onéreuses. En étudiant les listes des *xinwu* prescrits pour chacune d'elles dans les divers manuels, on mesure l'importance des prestations. Par exemple, dans l'*Almanach des requêtes de Maître Pin rouge* (*Chisong zi zhangli*), pour une requête présentée en temps de grande sécheresse, les offrandes devaient être :

« Un muid deux boisseaux de riz,
Un boisseau deux mesures d'huile,
Un rouleau de soie grège "du destin",
Une natte propre,
Deux pinceaux,
Deux pains d'encre,
Cinq pièces de soie de couleur différente et correspondant aux cinq points cardinaux,
Deux cent quarante feuilles de papier,
Une paire d'anneaux en argent, pesant une once deux dixièmes,
Deux onces d'encens »,

la soie "du destin" devant mesurer autant de pieds (*chi*) que les années de l'âge du requérant principal.

Pour la requête correspondante demandant le beau temps après les intempéries, c'est la même liste avec comme seule différence qu'une ligature de mille deux cents sapèques vient remplacer la paire d'anneaux d'argent.

Dans les deux cas nous avons à faire à une demande collective, faite au siège du diocèse. Un très grand nombre de requêtes concernent cependant les individus. Les prestations en *xinwu* demandées sont moins coûteuses, mais encore considérables.

---

54. IIIe siècle de notre ère, peut-être plus ancien. La version actuelle est authentique mais lacunaire. Nüqing est un nom ancien de l'étoile polaire, siège de l'administration du Tao et résidence du Vieux Seigneur.

55. Voir schéma au début du *Yuanchen zhangjiao lichen li*, un manuel de l'époque des Six Dynasties.

« Requête pour le désensorcèlement :
Une ligature de trois cent vingt-six sapèques,
[Un rouleau] de soie "du destin" dont la longueur correspond aux années de l'âge,
Cent feuilles de papier,
Un pinceau et un pain d'encre,
Cinq boisseaux de riz,
Deux nattes propres,
Cinq onces d'encens,
Un couteau de correction,
Cinq pièces de soie aux couleurs des cinq points cardinaux. »

« Requête pour demander un enfant :
Un boisseaux quatre mesures d'huile,
Un muid deux boisseaux de riz,
Cent feuilles de papier,
Un pinceau,
Un pain d'encre,
Deux onces de cinabre en poudre,
Un couteau de correction,
Une natte,
Un rouleau de soie "du destin",
Une ligature de mille deux cents sapèques,
Cinq onces d'encens. »

Voilà quelques exemples pris dans un très grand nombre de listes, et qui demandent certainement d'être étudiés davantage. On voit déjà que les offrandes demandées sont chaque fois presque les mêmes. On trouve parfois des tresses de fil de soie à la place ou à côté de la soie tissée. Des boutons d'or ou des lingots en or s'ajoutent parfois aux anneaux en argent. Dans certains cas, notamment de maladie, la liste prévoit l'oblation de figurines humaines en or ou en étain doré en tant que substituts, destinés à remplacer le corps du patient (*dairen*). On ne peut être plus clair sur la valeur du rachat.

D'une manière générale, nous pouvons distinguer trois sortes d'objets parmi les gages : (1) les choses nécessaires pour l'autel et le culte, à savoir une ou plusieurs nattes, de l'huile pour les lampes et de l'encens ; (2) la papeterie : papier à écrire, pinceaux, encre noire et rouge (la poudre de cinabre est pour faire de l'encre, pas pour des expériences alchimiques !), un couteau de correction (*shudao*) permettant, si nécessaire, aux agents du Ciel de gratter les caractères fautifs et de les corriger. Ces offrandes ne sont pas seulement destinées à la rédaction de requêtes, mais de façon plus générale à l'administration ecclésiastique ; (3) argent ou objets ayant une valeur monétaire : riz, soie, anneaux en argent, lingots d'or, etc. Ces prestations sont de loin les plus onéreuses, et sont aussi, on vient de le voir, directement liées au destin du requérant. Nous avons ainsi le riz et la soie "du destin" (*mingmi, mingsu*), et dans le dernier cas, plus le requérant est âgé, plus le rachat de son destin lui coûte cher.

Le sens symbolique des offrandes est bien connu grâce aux requêtes elles-mêmes. Une d'elles, à présenter en cas de maladie grave, précise :

« Soie grège, quarante pieds, afin que je puisse traverser le danger présent et que mon destin soit prolongé ; un muid deux boisseaux de riz afin que les récoltes

futures soient abondantes et que les réserves de riz dans nos silos [communautaires] augmentent ; mille deux cent sapèques comme preuve de ma sincérité la plus entière et aussi afin de stabiliser mes trois cent soixante souffles divins, afin que jour après jour ils puissent habiter en paix dans leur demeures [dans mon corps] ; pinceaux, encre et papier afin que le nombre de mes années soit noté avec mon nom dans le livre de la vie ; cinq figurines en étain que je somme d'aller en mon nom et lieu aux cinq points cardinaux afin de me remplacer et de changer mon nom (destin) ; encens, huile, lampes et bougies afin que ma lumière puisse continuer à luire. »

Nous avons vu qu'un autre terme pour les gages de foi est *gui*, terme technique lié aux notions de ressource et de capital. Ce mot, comme d'ailleurs tout ce que nous venons de voir au sujet des *xinwu* à valeur monétaire, montre que ce dont il s'agit ici est bien le capital de vie de l'individu et la possibilité du rachat[56].

6. *« Les maîtres ne reçoivent pas d'argent »*

L'essentiel des offrandes des fidèles est donc monétaire. Contrairement au bouddhisme, l'argent n'est point impur. Bien au contraire, pour le taoïsme il est le meilleur étalon du destin, le parfait complément de l'écriture, le plus commode moyen d'échange avec les forces divines. Pourtant, en principe aucun de ces précieux gages qui manifestent la sincérité du fidèle ne doit être donné au clergé. Les *Cent quatre-vingts préceptes* stipulent que les libateurs n'ont pas le droit d'accepter des dons au-delà de la valeur d'une seule sapèque ! Ceci a cependant dû être une règle ancienne d'un mouvement, celui de la voie de la Grande Paix, que nous supposons avoir été encore très peu institutionnalisé. L'interdit pur et simple était sans doute inapplicable dans la vie réelle de l'ecclésia. L'*Almanach des requêtes de Maître Pin rouge* que nous venons de citer au sujet des gages et qui doit, pour sa partie ancienne, remonter au quatrième ou au cinquième siècles de notre ère, montre qu'à cette époque certains amendements au pacte de pureté avaient été nécessaires. Les maîtres officiants dans les rites de présentation des requêtes avaient le droit de garder un tiers des gages de foi en tant que rétribution de leur fonction liturgique, tout le reste devant être versé dans les caisses communes du diocèse. De plus, en contrepartie de ce revenu, les maîtres étaient obligés de procurer les offrandes en gages de foi nécessaires aux fidèles trop pauvres pour les fournir eux-mêmes :

« Le code dit : Pour tous ceux qui vivent dans la pauvreté et la précarité, le maître doit fournir lui-même les gages pour les rites. Bien que depuis les temps anciens ce qui est nécessaire pour chaque requête soit prescrit de façon complète, il n'empêche qu'il existe en gros trois [classes]: le Fils du Ciel, les nobles

56. Dans ce sens ils sont les précurseurs de la monnaie d'offrande en papier d'aujourd'hui. Voir Hou Ching-lang, *Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise*, Paris 1975.

et les gens ordinaires. Car il y a une différence entre le haut et le bas, et pour chacun il y a des listes [de gages a fournir] différentes. Il ne faut pas se tromper et ne pas tenir compte de ces distinctions[57]. [...]
Le code dit : les objets qui constituent les gages de foi des requêtes sont destinés à être distribués aux pauvres, ce qu'il convient de faire de façon discrète et cachée (yinde). Il n'est pas permis que le maître se les approprie tous. Sur dix parts, le maître peut en retirer trois pour ses frais, et rien de plus. Le code céleste est extrêmement sévère à ce sujet. Les contrevenants recevront les peines équivalentes à leur crime de la part des Trois Officiers, et leurs malheurs s'étendront jusqu'à leurs ancêtres, qui éternellement resteront des démons abjects. Prenez garde ! »[58]

Le pacte de pureté stipulait que les maîtres ne devaient pas recevoir *de l'argent*, tandis que la règle du tiers des gages qu'ils pouvaient retenir en tant que défraiement porte sur l'ensemble des prestations qui, nous l'avons vu, ne sont pas exclusivement des objets d'échange monétaire. Il n'en demeure pas moins que l'essentiel des *xinwu* consistait en argent ou objets assimilables à de l'argent et que par conséquent la deuxième règle du pacte de pureté ne semble pas être le corollaire direct de la première. La règle qui veut que les dieux ne boivent et ne mangent pas a pour contrepartie, comme cela a été dit à plusieurs reprises, l'interdiction pure et simple de consommer du vin et de la viande. Elle n'a point de relation directe avec les offrandes de type monétaire (argent, riz, objets précieux) qui elles, justement, sont une partie essentielle de la liturgie de l'ecclésia. Or, dans l'antiquité ce genre d'offrandes, notamment de rouleaux de soie et de pièces de jade, existait bel et bien aussi, à côté des sacrifices sanglants et des libations de vin. La liturgie taoïste a donc maintenu le premier type d'offrandes, en proscrivant le second. Or la viande du sacrifice et le vin servaient aux agapes, ces grands moments dans la vie des communautés anciennes. Quant aux prestations de type monétaire, tout porte à croire que dans la mesure où elles n'étaient pas détruites, elles revenaient aux prêtres.

Dans l'état actuel de nos connaissances, ce n'est qu'une hypothèse. J'ai cherché en vain dans les Classiques une mention quelconque qui pourrait nous éclairer sur cet aspect des rites. La partie du Livre des Rites (*Liji*) portant sur les sacrifices solennels a été perdue, et ceci dès avant la destruction des livres par le Premier Empereur. Je donne les quelques arguments qui cependant vont dans ce sens. Tout d'abord le fait que dans l'énoncé du pacte de pureté l'interdiction soit faite aux maîtres (prêtres) de recevoir de l'argent, tandis que l'essentiel des offrandes consistait justement en objets monétaires. Cette règle, comme celle interdisant l'offrande de type alimentaire, devait trancher sur les rites et coutumes traditionnels. De plus, l'*Almanach des requêtes de Maître Pin rouge* doit rappeler que les offrandes ne constituent nullement le salaire des officiants. C'est donc que cette règle n'était peut-être

57. Ceci pourrait signifier que les gages prescrits dans ce manuel correspondent au niveau le plus haut, et que pour les gens ordinaires les prestations requises étaient moins onéreuses.

58. *Chisongzi zhangli*, 1.2a. Le code en question est le *Taizhen ke* (voir plus haut).

pas évidente. Les prêtres sacrificateurs, chamans, exorcistes et guérisseurs étaient bien les agents des puissances divines et les artisans du rachat. Ils étaient aussi les premiers responsables si les rites n'avaient pas le résultat souhaité. Une anecdote tirée du *Zuozhuan*, cet ancien recueil d'histoires dont on a fait une glose du *Livre des Printemps et Automnes* (la *Chronique de la principauté de Lu*) raconte que le chaman qui avait failli à guérir son patient royal était exécuté, manifestement afin de prendre la place, comme un substitut, du roi dans le monde des morts. Ainsi, comme serviteur et en même temps comme représentant des dieux, et donc en tant que véritable rédempteur, les sommes à payer pour le rachat devraient lui échoir[59].

Rappelons-nous que les maîtres étaient les chefs des légions divines. Pour le chaman de village ceci signifiait qu'il pouvait sommer les divinités et les esprits locaux et les charger de certaines tâches. Celles-ci accomplies, il fallait récompenser ces agents surnaturels par des offrandes consommées ensuite au cours des banquets communautaires ou données au chaman en paiement pour ses services. Le dernier geste s'explique par le fait qu'il est le maître des divinités et qu'il perçoit les émoluments à leur place et encore parce qu'il est l'intermédiaire et à ce chef responsable envers les deux côtés. Il manipule des forces dangereuses qui, lorsqu'il encourt leur courroux, peuvent se venger sur lui. Si une personne malade se trouve guérie, le chaman peut recevoir les offrandes de rachat, la rançon de la guérison, à plus d'un titre : (1) comme représentant des divinités, et donc à leur place ; (2) comme chef des dieux et donc comme le principal agent ; (3) comme otage des dieux et victime désignée pour venir, le cas échéant, remplacer le patient dont le sort était de mourir. Dans tous ces cas la rançon lui revient donc. La situation pour les prêtres de rang plus élevé est la même, sauf que ces derniers peuvent sommer et commander des divinités plus importantes et puissantes.

Dans l'ecclésia du maître céleste, les adeptes étaient dès leur jeune âge investis à la tête de cohortes d'esprits protecteurs. Ces derniers étant appelés des "généraux", les adeptes devenaient ainsi des chefs militaires, un des sens du mot *shi* (*shuai*). Le nombre d'esprits protecteurs et auxiliaires des maîtres, leurs noms et les instructions permettant de les visualiser afin de pouvoir communiquer avec eux et leur donner des ordres, tout cela faisait l'objet d'un registre (*lu*), le document initiatique par excellence. Pour les membres du clergé s'ajoutait à ce registre personnel un autre répertoire sacré, appelé le *Protocole des mille deux cents officiers* (*Qian erbai guanyi*). Ces divinités civiles étaient les agents du destin dont l'intercession était nécessaire pour les rites de guérison.

De ce point de vue, les deux propositions dont se compose le pacte de pureté paraissent en fin de compte tout à fait liées. En entrant dans le nouvel ordre universel des Trois Cieux et l'alliance jurée avec les puissances du Tao, les dieux renoncent à exiger des sacrifices de nourriture en

---

59. Nous avons démontré la relation étroite qui existe entre l'exorciste et le substitut du malade dans le rituel taoïste d'aujourd'hui dans « La représentation du substitut dans le rituel taoïste », *Fonction du rituel*, Paris 1985.

échange de leur protection. En contrepartie, les maîtres renoncent à leur salaire perçu au titre de leurs pouvoirs, leur intercession, leur autorité, leur sacrifice éventuel. Le pacte de pureté du taoïsme ne supprime pas le principe du rachat des péchés et la monétisation du destin, mais détourne ces oblations au bénéfice de la communauté. Ceci a eu des conséquences très importantes.

7. *L'évolution du* hui

L'ecclésia avait ses diocèses et autres lieux sacrés où les fidèles se réunissaient à l'occasion des "assemblées" (*hui*). À ces moments sacrés, non seulement les humains, mais encore les divinités des Trois Cieux, les Trois Officiers et leurs subalternes, se réunissaient en "ecclésia" avec le peuple du Tao et ses rites. Les *hui* étaient tenus à des dates fixes et périodiques, les plus importants étant, nous l'avons vu, les trois assemblées annuelles des Trois Principes. La grande importance de ces fêtes dans l'histoire religieuse de la Chine peut être vue dans le fait que deux d'entre elles, celle du Premier Principe (*shangyuan*, ou *yuanxiao*) au début de l'année, et celle du Principe médian (*zhongyuan*) au septième mois lunaire, sont entièrement intégrées, depuis près de deux mille ans, au calendrier des fêtes universellement célébrées en Chine.

L'administration de diocèses, leurs nombreuses tâches liturgiques et leurs importantes ressources communautaires demandait une grande organisation. Dans les listes qui nous ont été transmises concernant les différentes fonctions du clergé dans les diocèses, celles qui consistaient à conduire ou à surveiller les cérémonies étaient de loin les plus nombreuses. La recette des contributions, la collecte des offrandes et l'administration des dépenses pour la communauté ainsi que le secours des pauvres étaient tous entre les mains de l'inspecteur des mérites (*dugong*) :

> « La tâche de l'inspecteur des mérites est d'enregistrer les actes méritoires des clercs et des gens du peuple ; de gérer les offrandes rituelles (gui) ainsi que les dons bénévoles en argent, céréales, or, argent, jade, soie, animaux domestiques ; de s'occuper des contributions en riz, des dépenses et des recettes, des clefs et des serrures, des silos à grains, des entrepôts et bâtiments administratifs ; il gère les questions relatives aux âmes des défunts, les gages rituels, ainsi que les salles des diocèses, les auberges, les ponts et chaussées, les bibliothèques et les sanctuaires. Tout ceci, c'est lui qui le contrôle. »[60]

La liste des attributions des inspecteurs des mérites nous montre l'étendue des activités socio-économiques des diocèses. Elle confirme ce que nous savons aussi par ailleurs : si les inspecteurs des mérites n'avaient pas le rang le plus élevé parmi le clergé, ils étaient en fait chefs des diocèses. Pour le premier d'entre eux, le Yangping zhi, les *dugong* devaient être choisis parmi les descendants du premier maître céleste. Dans d'autres diocèses

60. *Sandong zhunang* 74, citant le code *Xuandu lü*.

aussi, il semble bien que les offices étaient souvent héréditaires[61]. La règle était pourtant que les membres du clergé fussent choisis parmi tous les candidats qualifiés disponibles, ayant accompli leur formation religieuse, c'est-à-dire tous les fidèles hommes et femmes, adultes et mariés.

En s'appropriant non seulement les offrandes de rachat pour les péchés des fidèles, l'ecclésia du maître céleste fit plusieurs choses : d'abord elle condamnait son clergé à la pauvreté et à trouver d'autres moyens de subsistance, obtenant ainsi qu'il reste essentiellement laïc, ne pouvant se consacrer au sacerdoce qu'à temps partiel. L'histoire ne fait jamais état d'un *dugong* taoïste qui soit devenu un personnage riche ou puissant. Ensuite l'ecclésia assurait ainsi la continuité dans le temps de ses communautés en leur donnant une source permanente de revenus. Grâce à ce fondement économique, elle faisait des diocèses des collectivités socio-économiques autonomes. Un déplacement important eût lieu au sujet de leur appellation : le terme de *zhi* disparut pour être remplacé dans le langage ordinaire par *hui*. D'abord « assemblée » organisée au niveau du diocèse, *hui* se mit à signifier « association ». Depuis l'époque pré-moderne, les groupements de fidèles des localités ou régions, des temples ou des guildes sont devenus des *hui*, des association libres et polyvalentes établies grâce au contributions de leurs membres et gérant eux-mêmes leur trésorerie et leur patrimoine. Ainsi les réunions annuelles des fidèles de l'ecclésia du maître céleste, en évoluant au cours des siècles, ont jeté les bases des associations qui jouent un rôle si prépondérant dans la société chinoise moderne. Comme leurs ancêtres les *hui* annuelles de l'ecclésia du moyen âge, les associations de la Chine pré-moderne et moderne sont avant tout des structures liturgiques exigeant des contributions des leurs membres afin de constituer des trésoreries pour le bien commun. L'administration de ces biens communautaires, qui, dans la Chine pré-révolutionnaire, constituaient une partie non négligeable de la richesse nationale s'appelait dans certaines régions la "gestion commune" (*gongsi*), mot dont la signification a évolué vers celle de corporation marchande ou industrielle. Les *hui*, est-il besoin de le préciser, sont gouvernées par leurs membres, mais toutes ont, de temps à autre, recours aux maîtres taoïstes ou aux religieux bouddhistes sur une base contractuelle. L'argent nécessaire pour les services religieux conduits par ces prêtres est réuni par les associations, qui ne versent qu'une partie des sommes récoltées auprès de leurs membres aux officiants au titre de leur rémunération. Quant aux "gages de foi" en argent, en or, en pièces de monnaie ou sous forme de rouleaux de soie, on les retrouve dans les monnaies d'offrande en papier qui obligatoirement sont offertes et brûlées à chaque rituel.

Ce ne sont plus les membres individuels de l'ecclésia, et en particulier le clergé, qui sont responsables du salut des fidèles, c'est l'ecclésia en tant que telle, c'est-à-dire la communauté confessant sa foi et célébrant son alliance avec les puissances du Tao qui, en tant que récipiendaire des offrandes pour le pardon et le rachat des péchés, qui est devenue elle-

61. Voir *Laojun yinsong jiejing*, 14a.

même l'unique garante de la rédemption. Elle s'érige comme la seule voie du salut. On s'attendrait alors à ce que l'ecclésia se soit dotée de synodes et de structures dirigeantes fortes. Il n'en a rien été. Certes, les descendants, durant le Moyen-âge même *tous* les descendants, c'est-à-dire des dizaines d'individus par génération, ont joui d'un statut privilégié en tant que « fils et petit-fils du [premier] maître céleste » (*tianshi zisun*) et ont pu à ce titre briguer l'office d'inspecteur des mérites du premier des diocèses[62]. Les sources historiques ne mentionnent jamais que ces descendants ont exercé un véritable pouvoir. Les diocèses, d'abord au Sichuan, puis petit à petit disséminés à travers toute la Chine, même s'ils ont peut-être connu une forme souple de fédération, ont été tout à fait autonomes. Ils se sont développés indépendamment, intégrant des éléments nouveaux ou des traditions locales. Pourtant l'ecclésia ne se scinde pas. Elle conserve une certaine cohésion par son corpus de textes, par la grande technicité de la liturgie qui demande une longue formation des maîtres et une coopération entre les diocèses, par la conscience d'une foi partagée et aussi grâce à la cohésion nécessaire face aux gouvernements dynastiques qui se succèdent mais se ressemblent le plus souvent et à quelques exceptions près dans leur hostilité implacable envers l'ecclésia.

En l'absence d'un véritable clergé professionnel, c'est la communauté elle-même qui se charge de la liturgie du salut, pour les vivants par les rites du mariage dont la pureté doit permettre la naissance d'enfants sans péché héréditaire et donc éligibles à devenir le "peuple-semence" du monde futur, mais surtout par les rites pour les défunts. C'est dans ce contexte que se sont développés les grands services communautaires pour le *resquiescat in pace* des morts ordinaires et les rites dramatiques pour le sauvetage des "âmes orphelines" des morts de maladie ou de façon violente. Ces rituels se développèrent à travers les âges à partir des *hui* communautaires du Principe médian au début du septième mois lunaire jusqu'à devenir, à l'aube des temps modernes, les "retraites du registre jaune" (*huanglu zhai*). Ces grandes célébrations restent jusqu'à aujourd'hui les manifestations les plus solennelles et grandioses de la vie religieuse de la Chine.

Bibliographie :

– Bokenkamp, Stephen R., *Early Daoist Scriptures. With a Contribution by Peter Nickerson*, Berkeley, University of California Press, 1997.

– Cedzich, Ursula-Angelika, *Das Ritual der Himmelsmeister im Spiegel früher Quellen : Übersetzung und Untersuchung des liturgischen Materials im 3.* chüan *des* Teng-chen yin-chüe, Würzburg, 1987.

---

62. Depuis le IXe siècle, c'est une des branches de la famille Zhang qui a su monopoliser la transmission de l'office de maître céleste et qui choisit dans ses rangs une seule personne par génération en tant que titulaire.

– Chen Guofu, *Daozang yuanliu kao* [1949], Édition révisée, Peking, Zhonghua shuju, 1963.
– Dudink, Adrianus « The Poem *Laojun bianhua wuji jing* : Introduction, Summary, Text and Translation », *Linked Faiths : Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper* (Jan A.M. de Meyer et Peter M. Engelfriet éd.), Leiden, E.J. Brill, 1999, p. 53-147.
– Fukūi Kō jun, *Dō kyō no kisoteki kenkyū*, Tokyo, Risosha, 1952.
– Hou Ching-lang, *Monnaies d'offrandes et la notion de trésorerie dans la religion chinoise*, Paris, Collège de France, 1975.
– Kalinowski, Marc, « La transmission du dispositif des Neuf palais sous les Six dynasties », *Tantric and Taoist Studies* 3 (M. Strickmann éd.), Brussels, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1985, p. 773-811.
– Kaltenmark, Max « The Ideology of the *T'ai-p'ing ching* », *Facets of Taoism* (H.H. Welch et A. Seidel éd.) New Haven, Yale University Press, 1979, p. 19-45.
– Kandel, Barbara, *Taiping jing ; the Origin and Transmission of the "Scripture on General Welfare"*, Hamburg, Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 1979.
– Kobayashi Masayoshi, *Rikuchō dō kyō shi kenkyū*, Tokyo, Sōbunsha, 1990.
– Lai Chi Tim, « Shiping Zhongguo xuezhe guanyu *Taiping jing* de yanjiu », *Zhongguo wenhua yanjiu suo xuebao* 5 (1996), p. 297-317.
– Li Fengmao « *Daozang* suo shou zaoqi daoshu di wenyi guan : yi *Nüqing guilü* ji *Dongyuan shenzhou jing* xi wei zhu », *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 3 (1993), p. 417-54.
– Lin Fu-shih, « Lun *Taiping jing* de zhuzhi yu xingzhi », *Zhongyang yanjiu yuan lishi yuyan yanjiu suo jikan* 62 (1998), p. 205-43.
– Maspero, Henri, *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1971.
– Nickerson, Peter, « Abridged Codes of Master Lu for the Daoist Community », *Religions of China in practice* (Donald S. Lopez éd.), Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 347-59.
– Penny, Benjamin, « Buddhism and Taoism in the *180 Precepts Spoken by Lord Lao* », *Taoist Resources* 6.2 (1996), p. 1-16.
– Jao Tsung-i, « Xiang'er jiujie yu sanhe yi: jianping xinkan *Taiping jing hejiao* », *Qinghua xuebao*, n.s. 4. 2 (1964), p. 76-84.
– Jao Tsung-i, « *Laozi Xiang'er zhu* xu lun », *Fukui hakase shôjun kinen : Tôyô bunka ronshô*, Tokyo : Hirakawa, 1969, p. 1155-71.
– Jao Tsung-I, *Laozi Xiang'er zhu jiaozheng* (1956), Nouvelle édition révisée, Shanghai, Shanghai guji chuban she, 1991.
– Seidel, Anna, *La divinisation de Lao-tseu dans le taoïsme des Han*, Paris, EFEO, 1969.
– Schipper, K. « Millénarismes et messianismes dans la Chine ancienne », *Actes du 26e congrès d'études chinoises*, Rome, IsMEO, 1978.
– Stein, Rolf A, « Remarques sur les mouvements politico-religieux au IIe siècle ap. J.-C. », *T'oung Pao*, 50 [1963], p. 1-78.
– Stein, Rolf A, « Religious Taoism and Popular Religion from the Second to the Seventh Centuries », *Facets of Taoism* (H.H. Welch et A. Seidel éd.), New Haven, Yale University Press, 1979, p. 63-81.

– Tang Yongtong, « Du *Taiping jing* shu suojian », *Guoxue jikan* 5. 1 (1935), p. 7-38.

– Wang Ming (ed.), *Taiping jing hejiao*, Peking, Zhonghua shuju, 1960.

– Zhang Songhui, « *Zhengyi fawen tianshi jiaojie kejing* chengshu niandai kao », *Shijie zongjiao yanjiu* 1994.1, p. 20-26.